GRAMSCI Y LAS CULTURAS POPULARES EN AMERICA LATINA

Néstor García Canclini *

Se necesitaba una obra tan lacónica como la de Gramsci para hacerle decir tantas cosas. Si ningún autor está solo con sus textos, si "su obra" es también las interpretaciones que la rehacen, las citas que la ubican en otro campo conceptual, esas variaciones son aún más erráticas cuando se trata de textos fragmentarios leídos en un continente lejano. Como teórico de la superestructura, Gramsci sirvió para escapar de las simplificaciones economicistas. Ante la crisis del althusserismo, del funcionalismo estructuralista que guió su análisis de los aparatos ideológicos, redescubrimos la fecundidad política y científica del concepto "aparatos de hegemonía". Hubo quienes encontraron en él al teórico clave para todo: el superador de Lenin, el intérprete de la crisis capitalista y de la revolución en occidente, la reformulación de la teoría del Estado y del partido, el estratega de las coyunturas.

¿Puede una obra tan fragmentaria suministrar visiones completas y satisfactorias sobre fenómenos tan diversos? ¿O será Gramsci, más que el autor de algunos centenares de páginas, a veces brillantes, a veces rudimentarias, un lugar imaginario donde situamos la fantasía de que el marxismo vuelva a funcionar como surtidor de recetas omnicomprensivas?

---

* Seminario "Le transformazioni politiche dell'America Latina: la presenza di Gramsci nella cultura latinoamericana". Instituto Gramsci. Ferrara, 11-13 septiembre, 1985.

Entendemos que ante esta dispersión interpretativa, se haya escrito torrencialmente para tratar de establecer cuál es el verdadero Gramsci. Pero nos parece curioso que en América Latina esta pasión hermenéutica haya quedado casi siempre en una tarea especulativa. Se ha publicado mucho sobre hegemonía y revolución, sobre la concepción gramsciana del Estado y del partido, de la religión y de la escuela. A partir de los *Cuadernos de la cárcel* se intentó explicar los equivalentes latinoamericanos del fascismo, de la derrota de la izquierda y la reconstrucción de los movimientos políticos. Pero rara vez estas afirmaciones son puestas a prueba en investigaciones empíricas.

Una carencia particularmente significativa es que Gramsci esté ausente en la mayoría de las investigaciones sobre culturas populares. Cuando me pidieron una ponencia que analizara el posible aporte de Gramsci a los estudios latinoamericanos sobre la cuestión étnica, revisé el Indice publicado en 1981 sobre los 40 años de la revista *América Indígena,* la publicación que ha seguido en forma más constante la problemática étnica del continente: en el catálogo de todos los autores mencionados en artículos de dicha revista, Gramsci no aparece ni una sola vez.[1]

Es cierto que en años recientes hay muchos artículos y algunos libros que toman elementos sueltos de Gramsci —sobre todo, su oposición entre hegemonía y subalternidad—, pero son escasos los trabajos sobre cultura popular que discuten globalmente su pensamiento y lo vinculan con estudios de campo. La limitada influencia de Gramsci en esta área, y su reciente adopción por algunos científicos sociales, me parecen sintomáticas de las condiciones en que se investigan las culturas populares en América Latina. Por lo tanto, en vez de un rastreo para detectar cómo es usado Gramsci en relación con lo popular dentro de textos reflexivos y apologéticos (que son la mayoría, pero también los menos sugerentes), quiero preguntarme qué puede decirnos en relación con algunos problemas básicos de la investigación sobre las culturas populares. Cómo se ha insertado, qué procesos ayuda a entender, y también qué es lo que a veces la expansión entusiasta del gramscismo ha impedido pensar.

---

[1] *América Indígena — 40 años de índice general* (Elaborado por Elio Masferrer K.), México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, tomo 3.

Lo popular: de las derrotas políticas al interés científico

¿Cómo explicar que las culturas populares hayan estado ausentes hasta hace pocos años en las investigaciones sobre la hegemonía y el Estado, el cambio social y el desarrolo? ¿Por qué en un continente en el que las masas fueron decisivas en las revoluciones, por lo menos desde la mexicana de 1910, la cultura popular casi nunca fue un problema central para los estudios políticos? ¿Cómo entender que tantas revoluciones frustradas —la de Bolivia en 1952, los intentos de repetir la experiencia cubana en ése y otros países— no hayan suscitado trabajos científicos sobre las causas por las que masas fueron derrotadas o no respondieron a los llamados de las vanguardias? Fueron necesarios los recientes "triunfos" de la represión y el monetarismo para que reconociéramos la crisis de todas las estrategias de modernización o cambio social: los desarrollismos, los populismos, los marxismos. A partir de entonces, algunos Estados y las izquierdas que toman en serio sus fracasos están tratando de conocer y entender los procesos culturales. Surgen nuevas condiciones de producción del conocimiento: por primera vez la cultura no es únicamente motivo de reflexión especulativa en revistas literarias, sino tema central de las ciencias sociales, de congresos en que organismos nacionales o internacionales analizan su relación con el desarrollo y el poder. Crece, sobre todo, el interés por las culturas populares: se hacen museos para rescatarlas, centros de investigación para conocerlas, organismos estatales y de base para promover su expansión.

En esta reconsideración del papel y de la problemática de las culturas populares la obra de Gramsci, y de algunos antropólogos italianos que la retoman y desarrollan (Alberto M. Cirese, L. M. Lombardi Satriani), está teniendo un peso singular. Podemos mencionar cuatro aportes básicos:

a) Está contribuyendo a reconocer el papel de la cultura en el análisis económico y sociopolítico;
b) Da a los estudios sobre procesos simbólicos una teoría social y política con la cual entender estructuralmente el significado y la función de las prácticas en cada sector de la cultura (estoy pensando en algunos trabajos sobre comunicación masiva producidos en Brasil,[2] sobre religiosidad[3] y medicina populares[4] en México);

c) Ayuda a situar las prácticas y políticas culturales de los diferentes grupos en un esquema de clases, sin el reduccionismo de los análisis stalinistas y lukacsianos que habían ahuyentado a muchos historiadores del arte, antropólogos y folcloristas por su incapacidad para reconocer el sentido propio de la producción simbólica.[5]

d) Como consecuencia de lo anterior, lo popular deja de ser definido por una serie de rasgos internos o un repertorio de contenidos tradicionales, previos a la industrialización y masificación de la cultura (como ocurre en el folclore), y pasa a ser caracterizado por su posición, la que tiene frente a las clases hegemónicas.[6]

Sin embargo, la repercusión de Gramsci en los años recientes también fomentó usos parciales y esquemáticos de su pensamiento que han entorpecido el trabajo de investigación. Un punto clave en el que la influencia "gramsciana" ha engendrado productos cuestionables es la reducción de los procesos sociales a un esquema polar de clases. ¿Cuántos libros y tesis se han escrito suponiendo que explicar procesos socioculturales consiste en ver qué hechos se dejan encolumnar en una lista de "hegemónicos" y otra de "subalternos"? En verdad, la resonancia de Gramsci no ha hecho más que acentuar una tendencia maniquea de gran parte de los estudios sobre culturas populares y sobre la relación entre cultura y poder. Al reducirse a un simple juego polar las complejas relaciones entre la hegemonía y la subalternidad, se aminora la sutil distinción gramsciana entre dominación y hegemonía, se descuida la "red de intercambios, préstamos, condicionamien-

---

[2] Cf. por ejemplo Carlos Eduardo Lins da Silva (coord.), *Comunicaçao, hegemonia e contra-informaçao,* Sao Paulo, Cortez-INTERCOM, 1982, especialmente los artículos de da Silva y Anamaria Fadul.

[3] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

[4] Eduardo L. Menéndez, *Poder, estratificación y salud,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1981, especialmente el cap. IV.

[5] Para ver el nuevo tratamiento que el uso de Gramsci posibilitó en estos campos, cf. de Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920 1945),* Sao Paulo, DIFEL, 1979; de Marilena Chaui, *Seminários,* Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1983; de Renato Ortiz, *Cultura brasileira & identidade nacional,* Sao Paulo, Brasiliense, 1985.

[6] Véase G. Giménez, cit., y N. García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Nueva Imagen, 1982.

tos recíprocos" entre las culturas de clases diferentes, las "formaciones intermedias" destacadas por Cirese.[7]

Deducción e inducción: el debate sobre el método

La mayoría de los trabajos escritos sobre las culturas populares, independientemente de la influencia gramsciana, adolecen de dos vicios teórico-metodológicos: el deductivismo y el inductivismo. Llamamos deductivistas a quienes definen a la cultura popular desde lo general a lo particular, según los rasgos que le habrían sido impuestos: por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, los aparatos ideológicos o los medios masivos. Los inductivistas, a la inversa, son los que encaran el estudio de lo popular a partir de ciertas propiedades que suponen intrínsecas de las clases subalternas, o de su genio, o de una creatividad que los otros sectores habrían perdido, o un poder de impugnación que sería la base de su resistencia.

El deductivismo. Para muchos autores, en los años 60 y 70, y en gran parte hasta hoy, analizar la cultura equivale a describir las maniobras de la dominación. Los usos del marxismo, su renovación estructuralista y luego semiológica, más que buscar la contrastación de esos modelos con las exigencias de nuevos objetos de estudio, trataron de volver más astutos los análisis de la astucia del poder. La teoría de la dependencia dio los instrumentos para que la crítica a la dominación se especializara en desmistificar al imperialismo y su manipulación de las conciencias, única razón de que las masas no se comportaran con la energía revolucionaria que correspondía a sus intereses históricos. Los nuevos objetos de estudio —la televisión, la radio, la publicidad— por ser los sectores culturales más vinculados a corporaciones norteamericanas, confirmaban la fecundidad de la interpretación dependentista y contribuían a sobrestimar la acción de los dominadores sobre la conciencia popular.

No fueron los análisis críticos sobre el imperialismo la única manera de describir la realidad según una metodología deductivista. También se adjudicaron poderes absolutos al "modo de producción" en la época en que hacer ciencia se convirtió en aplicar *El Capital*, a los "aparatos ideológicos" durante la moda althus-

[7] Alberto M. Cirese, *Ensayos sobre las culturas subalternas*, México, CISINAH, 1979, pp. 53-54.

seriana, a los medios o a los códigos en los estudios sobre comunicación masiva. En todos los casos, el deductivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares.

La metodología deductivista es usada con especial entusiasmo en los estudios sobre comunicación masiva. Conciben el poder de "manipulación" de los medios como atributo de un sistema monopólico que, administrado por una minoría de especialistas, podría imponer los valores y opiniones de la burguesía al resto de las clases. La eficacia de este sistema residiría no sólo en la amplia difusión que los medios electrónicos proporcionan a los mensajes dominantes, sino en la manipulación inconciente de los receptores. La historia social y política ha refutado varias veces esta prepotencia de los medios: por ejemplo, el triunfo electoral del peronismo en 1973, luego de 18 años de proscripción política y comunicacional, y el fracaso de la derecha económica y militar que disponía de los canales de información, sólo se entiende si admitimos que los mensajes masivos, para promover nuevas respuestas políticas, necesitan —además de ser percibidos por cada persona— "lograr una sanción favorable del resto del grupo y muy especialmente de sus líderes. La experiencia del individuo y de su grupo es tanto o más decisiva que la posible influencia de los medios de comunicación de masa".[7a]

Interesa destacar cuáles son los pilares "teóricos" que sostienen al deductivismo en los análisis comunicacionales. A partir de la descripción frankurtiana de la industria cultural y de los primeros textos de Armand Mattelart (que luego modificó su posición), esta línea desarrolla una concepción del poder que llamaremos "teológica", pues lo imagina omnipotente y omnipresente. Los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone "auténtico"), el valor de cambio y el valor simbólico (que se considera "artificial"). La consecuencia metodológica es creer que con sólo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus men-

[7a] Heriberto Muraro, *Neocapitalismo y comunicación de masa,* Buenos Aires, Eudeba, 1974, en especial el cap. III.

sajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social.

Las tendencias deductivistas produjeron más obstáculos que conocimiento sobre la vida de las clases populares. Por eso, dejaremos la discusión sobre cómo conocer lo popular para el próximo punto, cuando nos ocupemos de quienes se dedican a su estudio: los inductivistas. La crítica al deductivismo corresponde hacerla respecto de lo que dice investigar: el poder. Hoy lo concebimos no como bloques de estructuras institucionales, fijados en tareas preestablecidas (dominar, manipular), ni como mecanismos de imposición vertical, de arriba hacia abajo, sino como una relación social diseminada en todos los espacios. En palabras de Foucault, no debemos buscar el poder en "un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes". Dado que "no es algo que se adquiera", no puede estar atrapado en una institución, en las escuelas, los canales de televisión o el Estado. No es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; "es el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada". Son relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en la producción, las familias y los individuos, que se refuerzan al operar conjuntamente en todos esos espacios.[7b] No obstante, este descentramiento del poder no debe ignorar, como ocurre en análisis foucaltianos, que el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y agentes sociales. Si sólo vemos el poder diseminado, es imposible jerarquizar las acciones de diferentes "instancias" o "dispositivos": no es lo mismo el poder de las transnacionales que el de un padre de familia.

En medio de este debate, es útil recordar la línea que, de Gramsci a algunos antropólogos recientes, dice que toda dominación se afianza en la medida en que deja de serlo para convertirse en hegemonía. Puede ser cómodo resumir en abstracciones como "la burguesía", "el imperialismo" o "los medios" la responsabilidad de la organización material e ideológica de la vida popular. Pero esta concepción tiene dos problemas. Uno es que suprime la heterogeneidad interna de los sectores hegemónicos y de los subalternos: para los deductivistas los dominadores son un solo bloque y los dominados otro. En consecuencia, las investigaciones

[7b] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1 — La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 112-115.

abarcan los actos más evidentes de sujeción, sin considerar cómo los dominadores se ocupan de algunas necesidades de los dominados ni las respuestas legitimadoras que suscitan en algunos sectores populares. Aun quienes defienden las dictaduras saben que el consentimiento forzado es inestable. Por eso buscan que sus acciones parezcan útiles a los oprimidos. No estamos negando la cuota de violencia, real o virtual, que siempre incluyen la dominación y la desigualdad. Lo que queremos decir, de acuerdo con los muchos ejemplos antropológicos dados por Godelier, es que las relaciones de dominación y explotación, para reproducirse en forma durable, "deben presentarse como un intercambio, y un intercambio de servicios" entre las clases.[8] Las clases hegemónicas llegan a serlo en tanto incluyen en las instituciones, los objetos y mensajes, en su función y su sentido —además de sus intereses sectoriales— aquella parte de las culturas populares que los vuelven útiles y significativos para la mayoría. Si no vemos al pueblo como una masa sumisa que se deja ilusionar siempre sobre lo que quiere, admitiremos que su dependencia se debe, en parte, a que encuentra en la acción hegemónica algo útil para sus necesidades.

Tomemos como ejemplo a los migrantes campesinos, en muchos casos indígenas, que sienten que su cultura local (la lengua, los hábitos cotidianos, las creencias sobre la naturaleza) les dificultan participar en la vida urbana. Ellos reciben de la cultura masiva la información para entender y actuar "correctamente" en las nuevas condiciones, salir del aislamiento, dejar de ser "inferiores". Tal vez pudiéramos comprender por qué la televisión les resulta tan atractiva, incluso la publicidad de objetos que no pueden comprar, si además de criticar la dominación examináramos el servicio que presta a las clases populares como "manual de urbanidad" que indica cómo vestirse, comer y expresar los sentimientos en la ciudad. Reconocer esto no disminuye la explotación. Sólo ayuda a entender por qué los oprimidos, advirtiendo que este servicio no es enteramente ilusorio, prestan su consenso, dan cierta legitimidad a la hegemonía. Al tratarse de hegemonía y no de simple dominación y coerción, el vínculo entre las clases se apoya menos en la violencia de arriba hacia abajo que en el contrato, una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones "recíprocas". La importancia objetiva y subjetiva de

[8] Maurice Godelier, "La part idéelle du réel", *L'Homme*, julio-diciembre, 1978, XVIII, 3-4, pp. 176-183.

este intercambio explica por qué la explotación no aparece todo el tiempo como el aspecto de sus relaciones. Explica también el éxito del populismo —político y comunicacional— no tanto como operación manipuladora sino por su capacidad de comprender este enlace, esta necesidad recíproca, entre clases opuestas. La fragilidad de estas alianzas interclasistas en América Latina deriva, entre otras cosas, de las dificultades que tienen las clases hegemónicas para desarrollar combinadamente la distribución en el consumo con el crecimiento de la producción.

Primera conclusión. Esta sección podría haberse titulado "comportamiento en los elevadores". Para las teorías que reseñamos, las clases sociales son grupos compactos que sólo bajan o suben; no parecen desarrollar otra actividad fuera de alinearse dentro de un bloque que se desplazará verticalmente o pugnará por hacerlo. Con frecuencia, las descripciones de la lucha de clases dan la impresión de que mientras se cumple esa lucha se hubiera suspendido, igual que en el elevador, toda interacción, como si dentro de cada clase las relaciones fueran impersonales entre desconocidos. Sin drama. Como si no hubiera diferencias y conflictos internos entre los que se ubican junto a los controles y los que se arrinconan en el fondo, los que entran primero o al final, los que llegan en familia o viajan solos. Llamamos deductivistas a las teorías macrosociales que infieren de "los grandes movimientos de la historia" el sentido de lo que ocurre en los sectores subalternos, olvidando que esos movimientos se construyen desde las interacciones básicas que los grupos tienen en la vida cotidiana, y a veces se frustran por intentar efectuarlos sin ellas.

El inductivismo. En la década de los 70, los estudios encarados desde el modelo anterior mostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de las culturas populares. La influencia gramsciana fue útil entonces para indicar cómo debía considerarse la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas. Pero en esta tarea dos tendencias, muy extendidas previamente en el pensamiento latinoamericano, fomentaron una exageración opuesta al deductivismo: el culturalismo antropológico y el populismo político.

La antropología y el folclore, que durante décadas fueron las únicas disciplinas científicas dedicadas a conocer lo popular, contribuyeron —por su restricción del objeto de estudio— a identificarlo con lo tradicional, lo campesino y lo indígena, aislando supuestas propiedades inmanentes de esas "comunidades tradicio-

nales". Sus trabajos, muy sensibles a lo específico de cada grupo, tienden a marcar la *diferencia* sin explicar la *desigualdad* que los enfrenta, y los vincula, con otros sectores. Pretenden disimular las distancias entre culturas desiguales con la doctrina del relativismo cultural, afirmando que todas son valiosas a su manera. El pseudo igualitarismo relativista ha servido para que las políticas indigenistas, con el pretexto de conservar algunos rasgos propios de los grupos étnicos, institucionalicen la marginación de esos grupos y enmascaren la soberbia con que los Estados suelen arrinconarlos. (Ya decía Geza Roheim que al escuchar a los antropólogos predicar el relativismo le parecía oír: "usted es completamente diferente, pero yo lo perdono".)

Una de las consecuencias metodológicas de esta concepción, en la práctica de muchos antropólogos que tratan de tomar seriamente la especificidad y el derecho a la autonomía de los indígenas, pero lo hacen desde una concepción inmanentista de lo popular, es que analizan a las culturas subalternas siguiendo sólo el relato de los actores. Dado que el entrevistado se define como indígena, la investigación consiste en "rescatar" lo que hace en sus propios términos, la tarea antropológica o folclórica se reduce a duplicar "fielmente" el discurso del informante; o si se define como obrero, puesto que nadie conoce mejor que él lo que le pasa, hay que creer que su condición y su conciencia de clase son como él las presenta. Este empirismo ingenuo desconoce la divergencia entre lo que pensamos y nuestras prácticas, entre la autodefinición de las clases populares y lo que podemos saber sobre su vida a partir de las leyes sociales en que están insertas. Hace como si conocer fuera aglomerar hechos según su aparición "espontánea" en vez de construir conceptualmente las relaciones que les dan su sentido en la lógica social.

El folclore extrema el tradicionalismo antropológico. No sólo limita lo popular a las manifestaciones campesinas e indígenas; reduce las investigaciones, salvo en los autores gramscianos y unos pocos más, a la recolección de objetos y a la descripción de sus valores formales. Por eso la mayoría de los textos sobre artesanías, fiestas y música tradicionales catalogan y exaltan los productos populares, sin ubicarlos en la lógica presente de las relaciones sociales. Esta descontextualización es aún más patente en los museos de folclore o arte popular. Exhiben las vasijas y los tejidos despojándolos de toda referencia a las prácticas cotidianas para las que fueron hechos. Son excepcionales los que incluyen las formas

contemporáneas de cultura popular. Más bien se limitan a enlistar y clasificar aquellas piezas que representan las tradiciones y sobresalen por su resistencia o indiferencia a los cambios. "Pensar la 'cultura popular' como sinónimo de 'tradición' —afirma Antonio Augusto Arantes, aludiendo a Brasil, aunque sirve para el resto de América Latina— es reafirmar la idea de que su Edad de Oro se dio en el pasado. En consecuencia, las sucesivas modificaciones por las que necesariamente pasaron esos objetos, concepciones y prácticas no pueden ser comprendidas sino como perturbadoras y empobrecedoras. Aquello que se considera como si hubiera tenido vigencia plena en el pasado sólo puede ser interpretado en el presente como curiosidad. Desde ese punto de vista, la 'cultura popular' surge como 'otra' cultura que, en contraste con el saber culto dominante, se presenta como 'totalidad', aunque en realidad sea construida a través de la yuxtaposición de elementos residuales y fragmentarios considerados resistentes a un proceso 'natural' de deterioro".[9]

Esta concepción de lo popular influye en muchos espacios académicos, pero más aún en el modo de producir conocimiento y difundirlo en las instituciones estatales y en los medios masivos. Aparece en los museos y libros, en programas folclóricos de radio y TV, en los grupos artísticos que recrean para públicos urbanos la música y las danzas tradicionales mostrando el producto y ocultando el proceso social que lo engendró, seleccionando lo que mejor se adapta a la estética "occidental" y eliminando los signos de pobreza o los conflictos que originaron los cantos y las danzas. El folclore realiza una doble reducción: de la pluralidad y la diversidad de las culturas populares a la unidad del "arte" o la "música" nacionales; de los procesos sociales a los objetos o a la expresión cosificada que adquirieron en momentos pasados.

El populismo converge, desde el campo político, con esta tendencia académica y comunicacional. En un texto anterior,[10] analizamos dos de las principales corrientes del populismo latinoamericano: la que denominamos *biológico-telúrica* somete la cultura a la naturaleza, sostiene que ser pueblo es ser una fuerza originaria, un conjunto unido por lazos físicos —el espacio geográfico,

[9] Antonio Augusto Arantes, *O que é cultura popular,* Sao Paulo, Brasiliense, 1981, pp. 17-18.

[10] Néstor García Canclini, *Las políticas culturales en América Latina,* Lima, IPAL, 1983.

la raza— o irracionales —el amor a una misma tierra, una religión que expresa verdades "naturales"; vimos que este pensamiento, propio del modo de relacionar la naturaleza con la historia en etapas de bajo desarrollo de las fuerzas productivas, beneficia a los sectores oligárquicos que lograron su hegemonía en esos periodos. La otra concepción, que llamamos *estatalista,* si bien es generada fuera de las clases subalternas, consiste en que ellas acepten que el Estado condense los valores populares, revolucionarios o nacionales, concilie los intereses de todos y arbitre sus conflictos; la organización corporativa de esta "participación" popular puede estar sostenida por la figura mitologizada de un líder (Vargas, Perón) o por una estructura partidario-estatal jerárquicamente cohesionada (el sistema mexicano).

También creció en años recientes un *populismo de izquierda.* El avance de movimientos políticos revolucionarios, desde la revolución cubana hasta la nicargüense, fomentaron una idealización de la cultura política de las clases populares. Se insiste tanto en algunos grupos en la contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica, y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, a veces fundamentando en Gramsci esa exigencia, que ambas son pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchos estudios no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en ese libreto. A la oposición más difundida entre hegemonía y subalternidad, se agrega en algunos trabajos el enfrentamiento entre la "narcotización" de los mensajes dominantes y la "impugnación" de los actos populares. Ambas nociones, tomadas de los libros de Lombardi Satriani,[11] donde pese al maniqueísmo tienen cierta sofisticación, se vuelven simples etiquetas en algunos textos: consideran lo hegemónico y lo subalterno como propiedades intrínsecas de los discursos y prácticas más que como modalidades, ambiguas y transitorias, de los conflictos que los vinculan.

En los últimos años vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones científicas (o

---

11 L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna,* Buenos Aires, Edit. Galerna, 1975; *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas,* México, Nueva Imagen, 1978.

confundiéndolas). Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a hechos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida *al margen o en los intersticios* del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida "impugnación" o "contrahegemonía" representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos de la explotación que los originó). Para saber si estos hechos pueden pasar de la mera autoafirmación conservadora a la resistencia revolucionaria hay que empezar reconociendo en ellos componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden impuesto, que por tanto no son ubicables en una polarización extrema sólo interesada en registrar enfrentamientos.

¿Qué va a suceder ahora con los movimientos populistas, cuando la crisis económica internacional y la reorganización monetarista de la sociedad eliminaron sus bases económicas (no hay excedente para distribuir), cuando las dictaduras militares y/o la pérdida de representatividad de los grandes partidos dificultan que los sectores populares encuentren formas de participación? El populismo se ha vuelto una opción casi impracticable desde el punto de vista hegemónico. Decimos "casi" porque, pese a las carencias económicas y organizacionales, existen dos posibles resurrecciones: el populismo autoritario, como el que Galtieri logró efímeramente durante la guerra de las Malvinas, y el populismo como sistema cultural de los grupos subalternos. Me interesa destacar que este último no es apenas consecuencia de una "inercia" de la cultura más allá de la desaparición de las condiciones económicas y políticas, sino una línea promovida por algunas tendencias de izquierda. En "movimientos de base", "alternativos" y en grupos procedentes de los partidos populistas resurge la creencia en la "naturaleza pura" del pueblo como único recurso ante la crisis de los aparatos políticos y de los modelos ideológicos.

Segunda conclusión. ¿Qué tienen en común el folclore y el populismo? Ambos eligen objetos empíricos particulares o "concretos", absolutizan sus rasgos inmediatos y aparentes, e infieren inductivamente —a partir de esos rasgos— el lugar social y el destino histórico de las clases populares. Tanto en la autonomización que la antropología hace de las comunidades tradicionales,

el folclore de los objetos arcaicos y el populismo de una sabiduría natural de los oprimidos, se deja fuera del problema el relativo éxito con que el capitalismo reorganizó las sociedades y las culturas latinoamericanas. Si bien la ineficacia de la hegemonía y la persistente resistencia popular impiden deducir de las políticas imperialistas o de los medios masivos cómo vive cada grupo, tampoco puede caerse en el error inverso: imaginar que las clases oprimidas conservan intacta una esencia ahistórica o son capaces de autodeterminarse con independencia de los cambios globales que las abarcan.

Pero no es sólo la cuestión del conocimiento la que está en juego. Cuando el deductivismo y el inductivismo se niegan a pensar la discrepancia entre las leyes macrosociales y las condiciones concretas de las clases populares, lo que están excluyendo es también el problema de los fracasos políticos: por qué la hegemonía no logra reproducirse en la cotidianeidad de algunos sectores, por qué tantos proyectos populares de transformación no consiguen alterar la estructura social. Para responder a estas preguntas hay que ir más allá de las afirmaciones doctrinarias del tipo "debemos relacionar dialécticamente lo teórico y lo empírico"; hay que construir los instrumentos que articulen el orden social y las condiciones particulares de cada grupo. Pero apenas estamos descubriendo algunos problemas en la frontera entre el deductivismo y el inductivismo, en los huecos que ambos dejan. Veamos por dónde valdría la pena seguir.

Folclore vs. modernidad

La cuestión que hasta aquí planteamos en su aspecto metodológico corresponde a una oposición político-cultural. En términos de Gramsci, es el enfrentamiento entre el *folclore,* entendido como "aglomerado indigesto de fragmentos" de diferentes concepciones del mundo,[12] y la *cultura nacional-popular,* como *una* concepción del mundo, un "moderno humanismo", acorde con el desarrollo actual del conocimiento, capaz de unificar nacionalmente al pueblo y construir un bloque hegemónico que dirija la transformación social.

A la luz de esta perspectiva, algunos autores sostienen que no

[12] Antonio Gramsci, "Observaciones sobre el folklore", *Literatura y vida nacional,* Buenos Aires, Lautaro, 1961, p. 240.

existiría en América Latina *cultura popular* con los componentes que Gramsci atribuye al concepto de cultura: *a*) una concepción del mundo; *b*) productores especializados; *c*) portadores sociales preeminentes; *d*) capacidad de integrar a un conjunto social, llevarlo "a pensar coherentemente y en forma unitaria"; *e*) hacer posible la lucha por la hegemonía; *f*) manifestarse a través de una organización material e institucional.[13] Lo que habitualmente se denomina "cultura popular" en estos países multiétnicos, donde coexisten tradiciones regionales diversas, estaría más cerca —en el vocabulario gramsciano— del concepto de folclore. Pero el problema es que esos universos de prácticas y símbolos antiguos han ido pereciendo o debilitándose por el desarrollo capitalista. Las migraciones del campo a la ciudad desarraigaron a muchos de los productores y usuarios del folclore para incorporarlos a un medio urbano organizado según las leyes de la modernidad. Frente a la acción de la escuela y las industrias culturales, el folclore sólo puede ofrecer "estados de conciencia dispersos, fragmentados, donde coexisten elementos heterogéneos y diversos estratos culturales tomados de universos muy distintos".[14] Las formas culturales tradicionales mantienen cierta cohesión y resistencia en comunidades indígenas o zonas rurales, en "espacios urbanos de marginalidad extrema", pero aun allí avanza el reclamo de educación formal. Esta cultura popular, que en rigor sería mero folclore, se halla expuesta a una interacción creciente con la información, la comunicación y los entretenimientos producidos industrial y masivamente. "Las poblaciones o favelas de nuestras grandes ciudades se han llenado de radios transistores; por las zonas rurales avanza la instalación de torres repetidoras de la televisión; el rock es el lenguaje universal de las fiestas juveniles que cruza a través de los diversos grupos sociales".[15]

Sin embargo, otras líneas de pensamiento, sostienen una interpretación opuesta. La tendencia más consistente la encontramos en el *etnicismo,* según el cual en los grupos indios sigue viva una reserva cultural y política liberadora. La permanencia de unos 30 millones de indígenas en América Latina, con territorios diferen-

[13] Así lo enuncia José Joaquín Brunner, *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad,* Santiago de Chile, FLACSO, 1985, pp. 6-9.

[14] *Idem.,* p. 27.

[15] *Idem.,* p. 29.

ciados en muchos países, con lenguas e historias comunes, hábitos de trabajo y de consumo que los distinguen, a veces con organizaciones políticas propias, no son, dice Guillermo Bonfil, "un fenómeno residual, un anacronismo inexplicable, ni un rasgo de color folclórico sin mayor trascendencia".[16] Aunque estos autores no se refieren a Gramsci, uno puede leer la afirmación de que "los grupos étnicos son 'naciones en potencia': unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta" [17] como una concepción adversa a la propuesta gramsciana de que el folclore debe ser superado por una cultura nacional-popular adecuada al desarrollo moderno.

¿Cómo tomar parte en este debate? ¿Son las culturas populares supervivencias precapitalistas en proceso de extinguirse, incapaces de actuar como agentes transformadores? ¿O podemos considerarlas una alternativa al desarrollo hegemónico, precisamente por el carácter "disfuncional" de sus hábitos de producción y consumo, de sus creencias impermeables al saber que les imponen, por sus fiestas en las que el gasto del excedente se burla de la lógica mercantil de la acumulación? Casi toda la bibliografía producida en América Latina expone argumentos *doctrinarios* para fundamentar una u otra posición, pero disponemos de pocos trabajos de investigación destinados a averiguar, sin preconceptos o con los menores posibles, cómo funciona la contradicción entre hegemonía y subalternidad.

De un lado y de otro pueden invocarse datos que parecen decisivos. Quienes sostienen el crecimiento irreversible de la modernización dan cifras impresionantes del avance de aparatos de radio y TV, de la matrícula escolar, incluso en la educación universitaria: mientras en 1950 los estudiantes de nivel superior apenas sobrepasaban los 250.000 en América Latina, en 1980 llegaban a 5.380.000.[18] Quienes defienden la potencialidad política autónoma de las culturas tradicionales, mencionan la resistencia a cuatro siglos de opresión y desculturización, el aumento de la producción artesanal en México y algunas áreas andinas, la subsistencia

[16] Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución — El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* México, Nueva Imagen, 1981, p. 27.

[17] *Idem.*, pp. 30-31.

[18] Juan Carlos Tedesco, "5.380.000 preguntas al futuro. La educación superior en América Latina", *Nueva Sociedad,* 76 marzo-abril 1985, p. 28.

de fiestas y prácticas propias, e incluso el aumento de hablantes de lenguas indígenas en ciertas regiones.[19]

Una primera observación ante estos datos aparentemente contradictorios es que quizá las posiciones en favor de la modernización inexorable y la resistencia persistente de las culturas populares sean *regionalmente* verdaderas, pero ninguna de las dos tiene el derecho de generalizarse como propuesta política o cultural. También podríamos afirmar que ambas posiciones se beneficiarían si tomaran en cuenta el problema metodológico planteado en la sección anterior: efectivamente, las generalizaciones de los "modernizadores" suelen deducir abusivamente de una teoría general del desarrollo capitalista el sentido particular de procesos populares no reductibles a esa legalidad macrosocial; a la inversa, las generalizaciones etnicistas inducen de la observación de casos singulares la condición global de las culturas populares.

Pero estas anotaciones son muy elementales. Si deseamos encarar seriamente el problema científico —conocer la diversidad de las culturas populares y su compleja inserción en el sistema hegemónico— y el problema político —salir del círculo del voluntarismo y los fracasos—, parece indispensable estudiar mejor los procesos de continuidad y discontinuidad, de alianzas y conflictos, entre "lo tradicional" y "lo moderno".

Un final poco confortable

Cuando redefinimos de este modo el objeto de investigación y de las prácticas políticas, o sea cuando aceptamos que las preguntas claves no son cómo sobrevive el folclore ni cómo se desvanece o se subordina a la cultura hegemónica, sino de qué manera interactúa con ella, los resultados comienzan a volverse incómodos para las posiciones académicas y políticas tradicionales. También hacen tambalear algunas de las certezas más entrañables que teníamos sobre la potencialidad revolucionaria de las clases populares. Como ejemplos de las formas en que se complica la situación, queremos referirnos a dos análisis sobre la interacción entre sectores hegemónicos y subalternos en México realizados por Eduardo Menéndez. Su estudio acerca de la salud y el poder en Yucatán tiene el interés de usar y discutir la contribución gramsciana al conocimiento y la valoración política de la cultura popular vinculándola con los problemas que emergen de la investi-

[19] G. Bonfil, *op. cit.*, introducción.

gación empírica. Por eso, aprovecha tanto los textos de Gramsci como la elaboración que de ellos hizo Ernesto de Martino en su trabajo antropológico.

Uno de los aportes de Martino para disolver la relación polar entre lo hegemónico y lo subalterno, y hacer visibles procesos intermedios de mayor complejidad, deriva de su pregunta acerca de si las clases populares son capaces de establecer una alternativa frente al desarrollo capitalista. Menéndez coincide, desde su propia investigación sobre los mayas, con uno de los descubrimientos hechos por de Martino en sus estudios sobre el campesinado meridional italiano: con frecuencia, la única alternativa que generan los sectores subalternos son las técnicas mágicas mediante las cuales tratan de controlar el "riego" y la dominación. Como el atraso socioeconómico, el hambre, la desocupación, la deficiente atención médica, los hacen vivir en el "riesgo permanente", los grupos populares tienen tendencia a deshistorizar la realidad para conjurar el riesgo. "El mundo popular subalterno necesita detener la historia, repetir la seguridad, aunque ésta genera un proceso de explotación y dominación.

La superación de las situaciones más críticas (enfermedades graves, muerte, catástrofe, etcétera) se logra mediante la deshistorización de los procesos"[20] que opera el pensamiento mágico. ¿Pueden estas técnicas, esta cultura, que deshistorizan el riesgo, superarlo y cambiar la situación real? De Martino muestra que, ocupándonos no sólo de la explotación económica sino de la "miseria cultural" del campesinado, podemos evitar la idealización rousseauniana y advertir que la mera continuidad de las tradiciones subalternas puede consolidar la dominación. "Sólo la historización, es decir la ruptura —afirma Menéndez— puede conducir a la apropiación de una alternativa".[21]

Otra vía a través de la cual el mismo autor trata de entender las conductas populares que colaboran con la hegemonía es el concepto de *transacción*. ¿Por qué tantas veces las clases subalternas apoyan a quienes los oprimen? ¿Cómo explicar que las expresiones más enérgicas de protesta ("no se puede vivir así", "el pueblo no aguanta más") en pocas ocasiones se conviertan en apoyo a la huelga o la acción armada que algunos impulsan tomando en cuenta ese malestar? ¿Por qué la conducta más frecuente de las

[20] Eduardo L. Menéndez, *op. cit.*, pp. 405-406.
[21] *Idem.*, p. 406.

clases populares, se pregunta Menéndez, no es el cuestionamiento sino la transacción? No se debe a falta de conciencia sobre sus necesidades de salud, ni sobre la opresión que las agrava, ni sobre la insuficiencia de los servicios estatales. Aun en casos en que disponen de medios radicales de acción para combatir la desigualdad, optan por soluciones intermedias. Ante la crisis económica, *reclaman mejoras salariales y a la vez autolimitan su consumo*. Frente a la hegemonía política, la transacción consiste, por ejemplo, en aceptar las relaciones personales para obtener beneficios de tipo individual. En lo ideológico, incorporar y valorar positivamente elementos producidos fuera del grupo (criterios de prestigio, jerarquías, diseños y funciones de los objetos). Ante los problemas de salud, la conducta habitual no es impugnar la explotación, sino acomodarse al usufructo de la enfermedad por la medicina privada o aprovechar los deficientes servicios estatales. La misma combinación de prácticas científicas y tradicionales —ir al médico y al curandero— es una manera transaccional de encarar la situación. Para Menéndez, la automedicación es el caso "paradigmático": frente al origen de la enfermedad y su explotación económica, las clases populares "tratan de establecer acciones mínimas de eficacia, apropiándose de las técnicas generadas desde 'fuera' y 'arriba' de la comunidad, sin llegar por ello a cuestionar el sistema de explotación".[22] A veces, la negociación es un modo de lograr cierta reciprocidad dentro de la subordinación, pero en general estas transacciones son tan asimétricas que "suponen no sólo el no cuestionamiento sino sobre todo la aceptación y la 'solución' de los problemas dentro de los límites establecidos por las clases dominantes".[23]

Podríamos citar algunos otros estudios que muestran la transacción como un mecanismo constante en la formación de los productos artísticos y culturales de las clases subalternas. Pienso en la investigación de Lloréns Amico sobre la "urbanización" del valse criollo peruano, esa historia de reajustes estilísticos a través de los cuales los creadores de la música tradicional andina fueron adaptándola a la difusión por la radio, a los migrantes que se instalan en Lima, al cruce con formas musicales nuevas.[24] En mi

[22] *Idem.*, p. 381.
[23] *Idem.*, p. 380.
[24] José A. Lloréns Amico, *Música popular en Lima: criollos y andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos — Instituto Indigenista Interamericano, 1983.

propio trabajo sobre los cambios de las artesanías tarascas en México, encontré que las modificaciones de la iconografía y el diseño de las piezas no son únicamente tácticas para adecuarlas al consumo urbano y turístico; del mismo modo que sus danzas y obras teatrales, las vasijas de barro y los tejidos son espacios donde ensayan nuevas relaciones sociales, en los cuales "resuelven" simbólicamente las contradicciones.[25]

Muchas veces, como explica Menéndez, las transacciones —por su carácter asimétrico— son formas de autoexplotación. En otros casos, funcionan como reacomodamientos para preservar la identidad. En otros, como el único recurso para mantener espacios de desarrollo social o político independientes. Pero lo que más nos interesa destacar es que el conocimiento de los procesos transaccionales revela la compleja variedad de interacciones con que se relacionan los sectores hegemónicos y los subalternos.

La épica romántica de la resistencia popular acostumbra apoyarse en los ejemplos más espectaculares de oposición: rebeliones, huelgas, manifestaciones callejeras de protesta. El análisis de los procesos culturales en la vida cotidiana muestra que en los largos intervalos entre esas explosiones las clases populares entretejen su inconformidad con la reproducción de la cultura hegemónica. La resistencia es un arduo proceso de reelaboración de lo propio y lo ajeno, de selección y combinación, para protegerse y desarrollarse en condiciones que las clases subalternas no controlan. La fuerza de la dominación permite pocos estallidos; la astucia de la hegemonía exige mantener furtivamente, todos los días, los usos heterodoxos de los objetos, las maniobras para contrarrestar las jerarquías, las pequeñas tácticas de supervivencia. Una atención cuidadosa, en la ciencia y en la política, a estas transacciones y tácticas, a los recursos discretos y contradictorios con que las clases populares organizan su vida, capta más sutilmente las posibilidades y restricciones de los movimientos populares.

Quizá nuestra tarea en los países latinoamericanos consista en la superación del folclore para construir culturas nacional-populares y a la vez en reivindicar la riqueza de las diferencias, el riesgo de la pluralidad. Es seguro que esta oscilación crea incertidumbre. Por eso, para exorcizarla, algunos prefieren que la identidad popular sea fijada de una vez por la raza, por la clase o por el

---

25 Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, cit., caps. V y VI.

Estado. ¿Cómo trabajar con un aglomerado de fragmentos? ¿No conduce esa dispersión a cambios parciales, a estrategias reformistas?

Podríamos responder con otra pregunta: ¿no servirá esta conciencia más diversificada y densa de las condiciones socioculturales del cambio para lograr que las transformaciones abarquen la totalidad de las relaciones sociales, para que los procesos que comienzan como revoluciones no acaben convirtiéndose en reformas?